الفكر الإسلامي المعاصر: صراع المرجعيات وملاحقة النماذج هشام جعيط نموذجا

د. محمد الخراط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس

تقديم

متى تصفحت ما يكتب في الفكر الإسلامي المعاصر لفتت انتباهك الكثرة وأمال ناظريك التنوع وعطفت بك المرجعيات، قد تتناءى الهواجس وقد تتدانى، بعضها يسترفد التراث ويجعله منهله العذب وبعضها يغوص في بحر التجارب الغربية فيغرف منها غدقا، ولكل مشروعه ومهمته: قراءة التراث، تأويل القرآن، إعادة كتابة التاريخ، نقد العقل العربي، تشريح العقل الإسلامي، تأصيل الفكر الفلسفي... على أن النزّاع إلى استلهام التراث والساعي إلى القطع معه ومن يكتب التاريخ محتفيا كمن يكتب التاريخ مزدريا، شأنهم واحد جميعا إذ يتهافتون على المقولات والنظريات والمناهج الغربية يمتحون منها ما شاء الله لهم أن يمتحوا، كل حسب قدراته وتصوراته لوظيفة هذه المنهجيات والمعارف. إن محمد عابد الجابري مثلا يعالج مسائل التراث وهي في الأصل من صميم قضايا الفلسفة الألمانية وتخلقت إشكالياتها بين مفكريها، بواسطة الفكر البنيوي التكويني وهو منهج فرنسي بالأساس، فانتهى التراث عنده إلى معقول ينكر لا معقولا وفكر عالم لا يعبأ بفكر عامي وعقل لا يترك مكانا لخيال أو ذوق. ومحمد أركون يفتح من المشاريع المعرفية ما لا قدرة لأحد على إنهائها أو حتى المغامرة بمواصلتها لأنه لا بد أن يتسلح بكل ما

يطرأ على ساحة الفكر الغربي من الفلسفات والمناهج والعلوم في الأدب وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم الأديان واللسانيات والهرمنيوطيقا والتداولية ومناهج تحليل الخطاب والدراسات البنوية والنظريات الاستدلالية والتواصلية والسبرنيطيقا... وليس الضير في المعرفة وإنما الضير في هذا التهافت على كل ما ينجم في الفكر حديثا بقطع النظر عن سياقه وطبيعته ومدى قدرته على الإضافة المعرفية. أما هشام جعيط فقد بدا من خلال استقرائنا لمعظم كتاباته أنه متأثر تأثرا عظيما بالفكر الغربي وإن لم يكن هذا التأثر ظاهرا باستمرار على سطح كتاباته. وقد عقدنا العزم في هذه الورقة على تعرية بعض مرجعياته الفكرية التي لم تكن – في رأينا – مساعدة له في تدبر الفكر الإسلامي بقدر ما مثلت عائقا أمام تصور مكتمل للدين والمجتمع والثقافة.

مركزية الوعي في فكر هشام جعيط

تتخذ بعض الفلسفات من الوعي مدار تفكيرها والخيط الذي ينتظم عقدها إذ الوعي هو الذي يسبغ المعنى، وهذا نقرأه عند هيغل الذي يرى أن ظاهرة الوعي قد تتعلق بالفرد فتصير فكرا مفردا أو بسيطا وقد تتحقق في التاريخ فتسمى عقلا، أما التفكير الفينومينولوجي عند هوسرل فيختلف في أن الوعي إنما هو وعي بشيء ما، أي أنه لا وجود لوعي دون موضوع وعي، وبهذا يكون التصور المبني على أولوية الوعي مقترنا بغائية محايثة للتاريخ ومعنى ملازم له يسمى معقولية.

وبناء الصروح على العقل نلفيه أيضا في الفكر البنيوي الذي يلاحق الأبنية العقلية العميقة المفترضة ويسعى وراء الأنساق الباطنة والأنظمة الثابتة في اللغة والفكر وشبكة العلاقات.

هذه المرجعيات التي تجعل الوعي والعقل قطب الرحى فيها هي التي ستكون مدار اهتمامنا ونحن نستقرئ بعض ما كتبه المفكر التونسي هشام جعيط.

1. المستند الهيغلي

يعد الفكر الهيقلي الوتد الوثيق لفلسفات التاريخ حين يبين أن الروح تتجلى في الزمن ضرورة وأنها محرك التاريخ الرئيس. بيد أن هذه الروح لا تعي ذاتها بشكل مباشر وإنما هي تعي ذاتها عبر الحركة الجدلية حين تتماهى المعرفة مع الوجود ويتماهى الوجود مع التاريخ. والبحث عن الروح إن هو إلا سعي الإنسان وراء إدراك ذاته وهو إدراك يبدأ بأدنى درجاته في مستوى الإدراك الحسي إلى أن يتشكل بصورة كاملة بإدراك الروح المطلق. فالجدل التأملي الهيقلي يهدف إلى البرهنة على أن العالم برمته إنما هو من خلق الروح حتى ما يبدو في الظاهر مناقضا لها. ومسؤولية الفلسفة عند هيقل هي فهم الكائن وتحديد ماهيته، وما هو كائن عند هيقل هو العقل، فلما كان الوجود ذا طابع عقلي فإن كتابة الوجود من منظار فلسفي إنما تتمثل في الكشف عن معقولية الوجود بما أنه مطابق للفكر.

هذه الخلفية المرجعية الهيقلية نجدها حاضرة بشكل مباشر حينا وبشكل غير مباشر حينا آخر في قراءة جعيط للتاريخ الإسلامي وفكره ولاسيما في حرصه على تتبع المعقوليات في التراث والتاريخ. ففي كتاب الفتنة دأب جعيط على البحث عن العقل في الماضي وعلى تشابك العقول الذي يصنع التاريخ إلى درجة تنعدم فيها الصدفة والطفرة والمفاجأة، فلا معنى للاحتمالي والعفوي عنده وإنما المعنى كل المعنى في المعقوليات والحتميات. لقد استعرض جعيط دراما الفتنة وهو ينسج لكل حدث سببا ولكل شخصية دورا ولكل طرف في الصراع منطقا. للقراء الذين "**يقاتلون بولع في سبيل تطبيق القرآن الكريم**" منطقهم ولمعاوية الطامع في الحكم منطقه ولعلي الذي "**يدافع عن شرعية خلافته باسم سابقته في الإسلام** [1]" منطقه. لكن ألا نخشى الوقوع تحت منطق المعقوليات فنقع

---

1) Djait Hichem, la Grande discorde (religion et politique dans l'Islam des origines) Gallimard, Paris 1989 p 13

بالنتيجة تحت منطق الحتميات ؟ أليس الانسياق وراء الحتميات في قراءة التاريخ انقيادا إلى منطق السببيات الصارم ؟ أليست هذه الصرامة المنطقية وهذه الحتمية الفجة قد جعلتا هشام جعيط يعجز عن صنع حبكة سردية مستقلة فيعيد بناء أحداث الفتنة ونسيجها الدرامي كما تصورها طه حسين ومن قبله بعض المؤرخين العرب القدامى ؟ ما الجديد الذي نقدمه للفكر الإسلامي إذا كنا نقرأ تاريخه لتبرير ما حدث بدل أن نقرأه لفهم ما حدث ؟

على أن تأثر جعيط بفلسفة الوعي الهيقلية له صورة أخرى في تطبيقه لمنطق الجدل فهذا هو التاريخ يبنى بفعل لعبة الأضداد : مهاجرون ≠ أنصار، أشراف ≠ بسطاء، معتدلون ≠ متطرفون، أصحاب نفوذ مادي وأرستقراطي ≠ أصحاب نفوذ ديني وروحي... إنه صراع أضداد يؤول إلى تأليف يحمل بذور نفيه، هذا هو منطق الجدل، يواجه عثمان سليل الأرستقراطية العربية القراء والمناصرين للإسلام الصافي وعن تلك المواجهة يقتل عثمان ويؤتى بعلي خليفة، وخلافة علي تأليف يحمل بذور فشله فلا هو عنيف كالقراء ولا هو لين كعثمان وينتهي الأمر إلى المواجهة في النهروان وتتخلق ثنائية ضدية جديدة بين علي ومعاوية، لغة الشرعية في مقابل لغة السياسة، الأكثر أهلية للحكم دينيا والأقل دهاء سياسيا في مواجهة الأقل كارزمائية للحكم والأكثر طموحا من أجل العرش، جدل الأضداد بين الديني والسياسي أو بين الميتوس واللوغوس. ويستمر الجدل بصور أخرى في تاريخنا بين الإسلام كتوجه ديني كوني والإسلام كمحرك للوعي العربي ثم تتطور العلاقة الجدلية بين الإسلام والعروبة إلى جدليات بين الأصالة والمعاصرة وبين الأنا والآخر... بحيث يصبح ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا مطبوعا بطابع التناقض إلى أن يتجلى الروح المطلق كما يقول هيقل.

2. المستند الفينومينولوجي

في كتاب "الوحي والقرآن والنبوة" يؤكد جعيط أن الحقيقة الدينية المحضة "**لا يمكن مقاربتها إلا بحس رهيف وعقلانية تفهمية** [(1)]" ويشير إلى ضرورة "**اعتماد منهج عقلاني تفهمي**" فيسعى إلى التمييز بين الحرام (sacré) والمقدس (saint) ويميز بين الوحي والقرآن وبين التكشف والوحي ويتتبع بالنظر بعض مفاهيم القرآن وخاصة مفهوم الكتاب محاولا قراءة كل تلك المفاهيم بعقلانية تسترفد بالفيلولوجيا والتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن. وقد اعتمد بشكل كبير على كتاب ماكس فيبر "اليهودية القديمة" ليدرس علاقة النبوة بالجنون وما يسميه هلسا وانخطافا. والمعلوم أن قراءة فيبر ليست عقلانية فقط وإنما هي وضعية (positiviste) بالمعنى الأصولي للفظ. فإلى أي مدى يمكن أن نطمئن إلى القراءة الوضعية في دراسة الدين عامة والوحي خاصة ؟ ألن يؤدي ذلك إلى اعتبار النبوة هلوسة إن لم يكن إلى إنكارها أصلا ؟ هل يمكن دراسة المواضيع ذات الطابع الوجداني – الروحاني بمسبار العقل؟ نعم ولكن هل يؤول بنا ذلك إلى وضع جداول بيانية للظاهرة الدينية أم إلى اكتناه حقيقتها ؟ بمعنى آخر هل الحقيقة الدينية تفهم وتتعقل أم تدرك ذوقا أم لا تدرك إلا بكلتا السبيلين ؟ ثم لماذا نجتهد في تطويع العقل الإسلامي لمقاييس العقل الأرسطي ؟ وليس الموضوع متصلا بالكليات المشتركة وإنما بالتجليات الثقافية للعقل. لقد سبق لمحمد إقبال أن بين أن ثقافات آسيا وكل ثقافات العالم القديم قد أخفقت "**لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي فأمدها هذا المسلك بالتفكير النظري المجرد من القوة وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء**". وهو يرى أن فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية ينتهي حتما إلى الفشل "**لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين**

---

1) هشام جعيط، في السيرة النبوية 1 الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص 7.

امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس [1]". والعقل الإسلامي لا يمكن أن يفهم إلا في نطاق تشكله تاريخيا وحضاريا، إنه كما يقول محمد مصباحي "**تاريخ فعلي بانتصاراته وهزائمه بتقلباته واستقراره بعزلته وانتشاره وهو تاريخ حافل وطويل لا يمكن الإلمام به دفعة واحدة خصوصا وإنه بما هو تاريخ كان حاضرا في كل الأنشطة النظرية الإسلامية**". أما العقل الغربي فهو سليل العقل اليوناني وما تعرض له من نقد يتصل وثيقا بطبيعة تكوينه ونتائج انبنائه سواء من خلال العقلانية النقدية لكارل بوبر أو النظرية النقدية التي مثلها هابرماس أو أركيولوجيا المعرفة التي اختص بها ميشال فوكو وهي كلها تحاول التوفيق جاهدة بين الفكر العلمي والفلسفي من جهة والتكنولوجيا ومظاهر الكليانية السياسية والثقافية من جهة أخرى.

يزعم جعيط أنه يدرس الوحي فينومينولوجيا ثم يتأمل في القرآن وينتهي إلى أن "**الوحي هو ما يأتي بعد التجلي الذي هو إدراك من جهة وانكشاف من جهة أخرى**". أهذا تعريف فينومينولوجي أم حد صوفي ؟ ألم يكن الأجدر به أن يلوذ بالمنهج الملائم في تدبر المتن القرآني وبالمعرفة التي تجري على النسيج الإيبستيمي للعصر أو بما سماه محمد إقبال "الرياضة الدينية" حين رأى أن النبوة ضرب "**من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيها جديدا وتشكيلها في صورة مستحدثة. فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة**" بل إن محمد إقبال يرى بحق أن الوحي في القرآن لا يمكن أن يفهم إلا في سياق المتن القرآني برمته حين اعتبره صفة عامة من صفات الوجود رغم أن حقيقته تختلف باختلاف مراحل التطور في الوجود "**فالنبات الذي يزكو طليقا في الفضاء والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضوا جديدا ليمكنه**

---

1) المرجع السابق ص 12.

من التكيف مع بيئة جديدة والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا لحاجات مستقبل الوحي أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه" والقوى الروحانية تتطور في طفولة البشرية إلى ما يسميه إقبال "الوعي النبوي" الذي هو وسيلة من وسائل "**الاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل**". ولكن مع انبلاج العقل وظهور ملكة النقد فإن الحياة – رعاية لمصالحها – تكبت كل معرفة لا تعتمد العقل، تلك المعرفة الروحانية التي انبثقت مع طفولة البشرية، وما رسالة محمد إلا محاولة للتأكيد على أن للمعرفة مصادر أخرى أولها الحس والتجربة.

إن فهم الوحي وتبيئته في مجاله الإيبستيمي وطوره المعرفي أولى – في نظرنا – من تلك المقاربات العلموية التي تجد جذورها في الفكر الاستشراقي [1].

لقد عمل هشام جعيط على تدبر القرآن – حسب ما يعلنه هو نفسه – انطلاقا من استقرائه له "**بمنهج ظاهري** [2]" رغم أنه قد قرر قبل ذلك أن أهم لحظات القراءة في القرآن "**هي اللحظة الميتافيزيقيّة حيث تتقاطع دائرة الله ودائرة العالم ودائرة الإنسان في حركة جدلية من العلاقات** [3]". فهل هذا التحول في منهج القراءة ناجم عن تطور فكري حصل للكاتب ومغامرة للبحث في آفاق جديدة للمعنى أم هي المرجعيات التي تتباين فتتباين النتائج ؟

---

1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الجنوب للنشر تونس، ص 29.

2) المرجع السابق، ص 134.

3) محمد مصباحي، من المعرفة إلى العقل : بحوث في نظرية العقل عند العرب، دار الطليعة، بيروت 1990 ص 6.

إن تعامله مع المتن القرآني بتصور فينومينولوجي انتهى به رغم ذلك إلى أن يقول "**قصة الغار (غار حراء) ثم رؤية الملك فيما بعد وان كانت غير مستحيلة طبعا لتواتر المصادر لدينا فإني شخصيا أرفضها**" ثم يضيف إلى ذلك قوله "**الرؤيا صادقة وتعبر عن الحقيقة هذا بديهي وهي لا تحتاج إلى تأويل لأنها مرآة الواقع** [1]". ألا يدفعنا هذا الإقرار إلى أن نصوغ هذا التساؤل: إذا كانت المقاربة الظاهراتية تعنى بالوعي الذي هو وعي إدراكي وهذا الإدراك يكون حسيا أو عقليا فكيف ندرك الرؤيا فينومينولوجيا؟ هل بالفكر أم بالصورة ؟

يرى جعيط أن الرؤيا تقع في عالم الصور استنادا إلى فرويد (ت 1939 م) بيد أن تلك الصور هي سليلة الحلم، فهل يكون الحلم وعيا ؟ وهل تستطيع الفينومينولوجيا أن تتجاوز الوصف الى التعليل ؟ فإذا كانت الفلسفة الفينومينولوجية تعنى بالوعي سواء وعي المدرِك أو وعي المدرَك فإننا لا يمكن أن نعتبر الحلم وعيا لأنه – حسبنا – من صنوف التصورات الخارجة عن مجال الشعور حتى وإن كانت دالة في التحليل النفسي. إلا أنها في حقيقتها رموز تتعالى على الواقع ولا قواعد ثابتة يمكن الإستناد إليها في تأويلها وتصريفها على وجه اليقين فقد تكون بلا معنى أو أضغاث أحلام وقد تنفتح على كل معنى. إن الحلم عند فرويد هو تحقيق رغبة الأنا وهي رغبة عجز الشخص الحالم عن تحقيقها في اليقظة وإذا كانت الرغبة المراد تحقيقها صادرة عن الأنا الأعلى وكان الأنا عاجزا عن صدها فإن الحلم يصبح عندئذ مثيرا للقلق ويتحول إلى كابوس. ورؤيا الأنبياء هي أيضا من قبيل الحلم استنادا إلى قوله تعالى على لسان ابراهيم ﴿ **إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ** ﴾ (الصافات/102) فقرن الرؤيا بالمنام وهي منقولة عن مصدر واحد هو النبي عينه فكيف نحكم بالصدق أو عدمه من مدخل آخر غير مدخل التصديق والتسليم؟

---

1) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ص 22.

لقد استلهمت العلوم الإنسانية المنحى الوضعي لدراسة الظواهر الوجدانية ولكن هذا المنحى غيب الإنسان فاجتهدت المقاربات الفينومينولوجية في محاولة رد الاعتبار لعلاقة الإنسان بالعالم وتركت التفسير – وهو من خصائص العلوم الفزيائية – لفائدة الفهم. لكن هل استطاع هذا التوجه الفلسفي الظاهراتي حين أكد دلالات القصدية أن يفهم حقا الحقيقة الدينية وخاصة الوحي ؟

3. المستند البنيوي

إن أعظم الفتوحات في العلوم الاجتماعية والإنسانية في العصر الحديث هي الفتوحات اللسانية والأنثروبولوجية التي تهافت الدارسون على توظيفها وتطبيقها على النص القرآني. هذه الفتوحات هي وليدة الدراسات البنيوية التي وإن اختلفت مجالات تطبيقها فإن القاسم المشترك بينها هو أولوية البنيوي على التاريخي واسبقية اللغة على الواقع والبحث في الأبنية العقلية العميقة المفترضة. وقد وجدت البنيوية الدعم من التيار الإيبستيمولوجي الذي أسسه باشلار وبلانشي ومن الدراسات التاريخية التي قدمتها مدرسة الحوليات. "**وإضافة الى الألسنية والعلوم الطبيعية يستفيد المنهج البنيوي من ميادين ثلاثة : الماركسية والتحليل النفسي والأثنولوجيا لأن هذه الميادين الثلاثة تعتمد على خطوة أساسية هي من طبيعة البنية ومن أسس المنهج البنيوي وهو أن البنية متخفية لا شعورية لذا وجب التحليل والبحث عن الباطن** [1]". إن أهم خاصية للمنهج البنيوي قد حددها ليفي شتراوس بقوله : "**المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي بل إلى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا**

---

1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 112.

الواقع [1]". وأكد جيل دولوز هذا المعنى حين أشار إلى أن البنية "**حقيقة دون أن تكون واقعية** [2]".

حاول الكثيرون من أمثال محمد أركون تطبيق المنهج البنيوي على القرآن مستندين مثلا إلى النموذج الغريماسي في تحليل الوظائف التواصلية والمعلوم أن طموح غريماس كان التأسيس العلمي للظواهر الأدبية وعموم الظواهر السيميائية وذلك بإخضاعها للصورية والتجريد . ولا ندري إن كان من الممكن تقنين الكلام ووضعه في قواعد رياضية. والمهم أن الدراسات البنيوية في عمومها كانت دراسات تجريدية واختيارات عقلية لدراسة الظواهر رياضيا ففي موضوع التحقيب التاريخي مثلا يعتقد هشام جعيط – شأن فلاسفة التاريخ – بوجود قانون خطي يتحكم في حركة التاريخ إذ " **المراكز المحركة تهاجر من نقطة إلى أخرى وتحمل إلى مستويات أعلى إنجازات البشرية السابقة** [3]" وهكذا دواليك فالحضارة تشرق في جهة لتغرب حتما في جهة أخرى والتاريخ هو الفضاء الذي يحتضن إنجازات الفكر البشري عامة. وما الحضارة الأوروبية في عقلانيتها وازدهارها إلا هذه اللحظة الأخيرة في صيرورة تاريخ الإنسانية.

---

1) المرجع السابق، ص 132.

2) يتساءل منتغمري وات هل كان محمد نبيا ؟ ويجيب بقوله "كان يتمتع بالخيال المبدع" ويرى أن القرآن ليس وحيا بل هو مزيج من تعاليم اليهودية والنصرانية من جهة وأثار الخيال من جهة أخرى. أما غوستاف لوبون الفيلسوف الفرنسي فيرى أن محمدا هو من فصيلة المتهوسين كأكثر مؤسسي الديانات وأن نولدكه فيرى أن محمدا كانت تنتابه نوبات عنيفة من الإنفعال جعلته يظن أنه يتلقى الوحي الإلاهي. راجع :

- Gold Ziher Ignacz : Etude sur la Tradition Islamique, Adirien – Maisonneuve, Paris 1952.
- M.Watt, Maohamet à la Mecque, tarduction française Paris 1959.

Tor Andrae, Mahomet : sa vie et sa doctrine, tarduction française Paris 1945.

3) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة ص 27.

إن جعيط يرفض الرؤية المركزية الغربية التي تجعل معيار تحقيب التاريخ العالمي يتوقف على مدى قدرة العقل الغربي على تجاوز ذاته ويستعيض عنه بتحقيب يهم كل إنجازات البشرية وما عرفته من طفرات ولكنه من وجهة نظر فلسفية يقصي تصورا مركزيا للعقل الأوروبي ليؤسس تصورا مركزيا للعقل عموما وإذا التاريخ محكوم مرة أخرى بحتميات ومعقوليات ليس له منها فكاك.

واعتماد هشام جعيط على الأنتروبولوجيا واضح في دراسته الجزيرة العربية زمن البعثة وفي تأكيده تاريخية الدعوة المحمدية إنطلاقا من دراسة قريش كفضاء جغرافي وسياسي وثقافي ومفترق طرق تجاري وتحليله لما حف بذلك العالم من قيم وأطر وقوانين وتنظيمات جعلت دعوة النبي منطقية ومنتظرة، ولذلك فإن التمشي الأنتروبولوجي إقتضى منه أن يتساءل : "**لماذا محمد ؟ ولماذا في هذا الزمن وذاك الوسط ؟** [1]" هذا السؤال لا يركز على خصوصية محمد الفردية وإنما يقصيها لفائدة العوامل الجغراسياسية والعوامل الحضارية البعيدة والبنيات العميقة في قلب الجزيرة العربية وهو قلب العالم آنذاك. ومقاومة قريش للدين الجديد حسب جعيط ليست إلا دفاعا عن إرث عقائدي قديم أساسه تقديس السلف والإيمان بمبدأ الاستمرارية في العقيدة ونظام الحياة وتصورات العالم فهي إذا مقاومة ثقافية "**لا علاقة لها بالتجارة أو بالسياسة** [2]".

إنها مقاربة أنتروبولوجية تؤكد أهمية الرمزي والشعائري وتقصي الاقتصادي والذاتي ولعله لهذا السبب يولي هشام جعيط في تحليله لأحداث الفتنة الكبرى أهمية بالغة للرمز الديني سواء في مقاربته لحادثة رفع المصاحف أو لجمل عائشة في معركة صفين. وتكمن أهمية الأنتروبولوجيا البنيوية "**في كشفها عن البنيات الرمزية اللاشعورية للحياة الإجتماعية**

---

1) Djait Hichem, la personnalité et le devenir Arabo – Islamiques, collections Esprit, Edition seuil 1974, 168.

2) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة ص 35.

والتي تتألف من بنى وأنساق كأنساق القرابة والاقتصاد والأساطير [1]".
على أن الأنتروبولوجيا البنيوية سوف تضرب صفحا عن المعيش واليومي والفردي الحميمي لفائدة البنى الكامنة وراء الظواهر ولعلنا نلمح ذلك عند جعيط في إلحاحه في موضوع عودة النعرات القبلية إلى السطح ووقوفه الطويل عند علاقات القرابة في قريش وما حولها من البطون والعشائر وإيمانه بالخصائص المشتركة للتقليد السامي في أشكال العبادة.

لقد قدمت الدراسات البنيوية إضافات هامة للموضوع التاريخي لكننا ننبه باستمرار على أن التوظيف الآلي لها يؤدي في كثير من الأحيان إلى الإسقاط والبحث في أبنية نفترضها مسبقا فإذا نحن نبحث مثلا في النظام القبلي في الجزيرة العربية قبل الإسلام وكأنه هو نفسه نظام القبيلة في الشمال الإفريقي.

على سبيل الخاتمة

حاولنا فيما سبق أن نقدم عينات من طريقة هشام جعيط في النظر إلى القرآن وتحليل التاريخ الإسلامي بالمنهج التفهمي والمرجعيات العقلانية. ولئن استقامت هذه المرجعيات في تدبر التاريخ الإسلامي رغم ما قد تفرضه من قدرية، فإنها لا تستقيم في معالجة المتن القرآني الذي يحتاج إلى مقاربات تنسجم مع الفلك المعرفي الذي احتضن ذلك المتن وقد شعر جعيط بهذا الحرج فإذا خطابه حافل بالتذبذب الذي يوحي بقلق أنطولوجي دفين في أعماق هذا المفكر يجعله يلوذ بالتصور الميتافيزيقي حينا ليعدل من غلواء الخطاب العلمي الذي يشهد هو نفسه بحزازته وذلك خوف الانتهاء إلى اللامعنى. وعليه فإننا نؤكد أمورا رئيسية في نظرنا ومنها :

---

1) الزواوي بغوره، البنيوية منهج أم محتوى؟ مجلة عالم الفكر عدد 4 المجلد 30 أبريل – يونيو 2002 ص 48.

- أننا في حاجة إلى منهج يقرأ القرآن والتجربية الدينية الإسلامية بأدوات ورؤى مختلفة عما هو سائد في الفكر الغربي عموما من جهة أنه فكر له خصوصياته المعرفية والتاريخية والحضارية وله تراكماته وانقطاعاته التي لم نعرفها في نسيج الثقافة العربية الإسلامية إلا على وجه النقل والتقليد، ولا يفهمن أحد من كلامنا أننا نواجه العقل ونسفه فتوحاته وإنما نحن نعتقد أن التجربة الدينية أغنى من أن يتمثلها العقل وحده فالقرآن فتح أبوابه على السمع والأبصار كما فتحها على العقول والأذهان وعلى الأفئدة والوجدان، ولا بد من أن يفهم ويدرك ويتذوق بها جميعا حتى تنكشف بعض أغوار يقينه.

- أراد جعيط أن يبرهن على أن تجربة المقدس هي تجربة الوعي فإنتهى إلى وضع فروض لمسار النبوة ولوغاريتمات للقرآن أساءت للتجربة الدينية المحمدية أكثر مما أشرعت آفاق التأويل وأغنت فضاء المعنى. فهل منتهى غاية الذات أن ترى شيئا أم أن تصير شيئا ؟ أليست مشكلة الفينومينولوجيا أنها تصف ولا تفسر، أنها تقرأ ولا تبني ؟ يقول محمد إقبال "**العمل الأخير ليس عملا عقليا وإنما هو عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئا لمجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر** [1]".

- إن ملاحقة النماذج الغربية في المنهج والمعرفة مثل عائقا إبيستمولوجا حقيقيا أمام تأسيس جذري لخطاب إسلامي حقيقي فلسفيا وعلميا. فالخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يستطع أن يتحرر من سلطة تاريخ الفلسفة وتاريخ المعرفة الغربية، تلك المعرفة التي شهدت طفرة العقل مع ديكارت وطفرة التجربة مع بيكون وتوحدت الطفرتان لبناء النهضة العلمية الحديثة فنشأت عليهما حضارة العقل والحداثة وما بعد الحداثة واكتملت داخل تلك الحضارة تصورات موحدة للتاريخ والفكر

1) المرجع السابق.

والثقافة. فالفكر الغربي ومرجعياته ونماذجه إنما هي أبنية عقلية مترابطة ومنغرسة في تاريخها وخاضعة في علاقاتها لمنطق التوالد الطبيعي. إن الفكر إنساني والعقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس لكن الثقافة والمرجعيات الفكرية بنات سياقها الابستيمي وتبنيها بغض الطرف عن اختلاف السياقات المعرفية ينتهي إلى الاسقاط الذي يشبه الخلط بين النظريات والأنماط التعليلية.

- إن قراءة التاريخ بحثا عن المعقوليات والحتميات وسعيا وراء عقلنة الدولة والسياسة الدين والحي ليس من شأنه أن يعيد للعقل الإسلامي إعتباره في التاريخ وإنما من شأنه أن يطابق بين العقل اليوناني والعقل الإسلامي مطابقة خادعة فنخرج إلى العالم مسوخا لا أصالة لنا فكرا وعقلا وتجربة ونؤكد ما يدعيه المستشرقون. فما أحرانا بعلم كلام جديد لتمثل التجربة الدينية بشكل أرحب صدرا لهذا العصر فيتسع لمعاناتنا وما أجدرنا ببحث أركيولوجي في العقل الإسلامي بالعقل الإسلامي.